Université catholique de Louvain
Faculté de sciences économiques, sociales et politiques



Approche transversale des Eglises Pentecôtistes : Introduction et perspectives

Année académique 2007 - 2008

Chiarella Mattern ANTR 22

Table des matières

« *Le pentecôtisme est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. C'est le soupir de la créature accablée, le sentiment d'un monde sans cœur, comme l'esprit des temps privés d'esprits.* »
Lalive d'Espinay

INTRODUCTION

« On l'avait enterrée depuis longtemps, et pourtant la religion réémerge de toutes parts dans nos sociétés de haute modernité »[1]. Cette phrase est le reflet même du bouleversement que connaissent nos sociétés dans leur rapport au religieux. Alors que la « modernité » se définit par l'absence de nécessité pour l'homme d'une référence à un être transcendant, guidant et contrôlant ses actions, il semblerait que nos sociétés dites modernes soient marquées par un puissant et complexe rapport à la religion.

Les différents discours concernant l'avenir du religieux au sein des sociétés contemporaines pourraient être appréhendés selon un axe double. D'un côté, il y a ceux qui voient à travers la montée de l'anticlericalisme et du « nihilisme triomphant »[2] la disparition du religieux. Ceux-ci prennent pour preuves les églises à l'abandon et la perte d'intérêt envers les institutions religieuses. Contrairement à eux, d'autres jugent que le religieux est toujours présent mais qu'il connaît d'importantes transformations qui donneraient lieu à une multitude de formes nouvelles de religion. Après m'être longuement penchée sur les analyses que nous offrent les experts de la forme toute particulière de religieux qu'est le mouvement pentecôtiste, le second axe me parait plus proche de la réalité religieuse contemporaine. Les Eglises de Réveil présentent en effet la forme même de « religieux transformé » entre autre par la mondialisation qui les amène à s'implanter aux quatre coins de la terre.

Dans le cadre de ce travail, j'ai tenté de dégager les transformations générales du religieux mises en évidence par les auteurs. Ces transformations, qui correspondent à l'évolution paysage religieux global, sont de différents ordres et caractérisent également le mouvement pentecôtiste étudié dans le cadre de ce travail. Tout d'abord, ces nouvelles formes de religiosité sont plurielles et se caractérisent entre autre par le fait qu'elles ne sont plus « confinées de manière géographique »[3], elles ne connaissent plus de frontières. La mondialisation entraîne en effet ces nouvelles religions dans son sillage et contribue à leur expansion mondiale. Ensuite, une deuxième transformation est la manière d'organiser, de vivre le religieux. L'acte religieux, perçu d'abord par Durkheim[4] comme un acte essentiellement collectif, se mue aujourd'hui en un acte individuel, fruit d'un choix de vie délibérément personnel. Les rites et cérémonies par définition collectifs devront alors se modifier en des rites plus individuels, davantage basés sur l'intériorisation de ceux-ci au sein de chaque fidèle. Une troisième transformation est le « mode »

---

[1] SERVAIS Olivier, « Introduction : Le retour des dieux », *la revue nouvelle*, juin-juillet 2007, n°6-7, p.32.
[2] GUILLEBAUD Jean-Claude, « La trahison des lumières, enquête sur le désarroi contemporain », Editions du Seuil, janvier 1995, p.152.
[3] SERVAIS Olivier, « Introduction : Le retour des dieux », *op Cit.*, p.32.
[4] DURKHEIM E., « Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912) », Paris, PUF, 1985.

de vivre le religieux. Selon Corten, « le religieux était auparavant inscrit dans un ordre traditionnel. Il paraissait passif. Tandis qu'aujourd'hui, le religieux est actif »[5]. En effet, chacun construit véritablement sa propre manière de croire, sa propre religion en fusionnant plusieurs doctrines entre elles de manière à en faire une nouvelle « religion » plus adaptée aux besoins du fidèle.

Alors que Weber nous parlait du « désenchantement du monde »[6] pour désigner le processus de rationalisation en place qui visait à « atrophier le sens mystique du sublime pour mieux hypertrophier la raison » [7], l'émergence des nouvelles formes de religiosité telles que le(s) mouvement(s) pentecôtiste(s) pourrait être vue comme « un nouvel enchantement qui prend corps et mobilise tout spécialement la figure du diable pour répondre aux défis de notre monde : la misère, l'accroissement des inégalités, le sida, l'exploitation des enfants, les guerres qui sont devenue plus civiles qu'interétatiques, etc. » [8]. Ces Eglises « réenchantent » les populations en insufflant en leur sein un « sens » nouveau, une éthique de vie nouvelle, un Dieu transcendant, plus fort que toute les protections traditionnelles ainsi qu'en promettant un avenir prospère.

A travers l'approche transversale empruntée tout au long de ce travail, je tenterai de montrer que, malgré la diffusion d'un discours athéiste contemporain fortement valorisé, certaines formes de religieux possèdent une place essentielle à travers le monde. Dans ce cadre, j'analyserai plus particulièrement le mouvement pentecôtiste.

Tout au long de mes recherches, je me suis trouvée confrontée à une difficulté : celle de traiter de manière globale et transversale le mouvement pentecôtiste. En effet, « traiter du pentecôtisme en général peut paraître téméraire »[9] car de nombreux sociologues et anthropologues des religions ont analysé ce phénomène mais dans un espace/temps précis. Une approche plus globale de ce phénomène a toutefois été possible par une lecture « comparative » de ces ouvrages.

De plus, il est rare que sur le terrain les Eglises se nomment d'elles-mêmes « pentecôtistes ». La frontière entre les nombreuses dérives et adaptations de ce mouvement et le mouvement pentecôtiste « à l'origine » est floue et ne permet pas une stratification claire et précise des Eglises. Enfin, ce travail n'a aucunement la prétention de couvrir totalement le champ

[5] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, « Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil) », Editions Karthala, Paris, 2003, p.14.
[6] WEBER M., « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1905)», Paris, Plon, 1964.
[7] LALLEMENT Michel, « Histoire des idées sociologiques des origines à Weber », Editions Nathan, 2003, p. 204.
[8] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit.*, p. 14.
[9] WILLAIME Jean-Paul, «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, n°105, p.5.

pentecôtiste mais plutôt de donner un bref aperçu de quelques grands traits caractéristiques invariables de ce phénomène quelque soit son lieu d'implantation.

Cette mise en perspective théorique s'articulera en quatre parties. Après une brève introduction contextualisant ma problématique dans un cadre anthropologique plus large, je décrirai l'émergence du mouvement pentecôtiste et son évolution dans le temps et l'espace. Cette première partie visera à répondre aux quatre questions de base que se pose tout scientifique en début de recherche : où ? quand ? comment ? pourquoi ? Dans ce cadre, il m'a semblé qu'une définition de ce phénomène permettrait d'en cibler le plus clairement possible les contours. Dans un deuxième temps, j'ai tenté de mettre en lumière à l'aide des nombreuses lectures les différents éléments caractéristiques de la théologie pentecôtiste que l'on retrouve de manière invariable à travers le monde. Ensuite, dans un souci de complétude, j'ai voulu me pencher quelque peu sur le pentecôtisme de troisième vague très présent au Brésil. Cette « dérive » pentecôtiste est aujourd'hui au cœur de l'attention des spécialistes du religieux. La troisième partie de ce travail aura pour objectif de dégager les convergences et divergences entre les différents courants pentecôtistes. Et enfin, en conclusion, j'ai tenté de dégager un certain nombre d'hypothèses qui pourraient expliquer l'apparition de ce phénomène dans nos villes dites « développées ».

I. Emergence du mouvement religieux pentecôtiste

1) Contexte et définition

Historiquement, le pentecôtisme est apparu aux Etats-Unis au début du XXème siècle et trouve son origine dans deux « réveils »[10] religieux vécus par Charles F. Parham et William J. Seymour. Ce mouvement religieux est rapidement marqué par une expansion mondiale et un caractère transnational touchant d'abord l'Afrique et l'Amérique latine, pour se déplacer ensuite vers l'Asie et l'Europe. Dans un premier temps donc, ce nouveau mouvement touche principalement les pays du « Tiers-monde » et connaît actuellement une réelle expansion le rendant aujourd'hui également présent au sein de nos pays dits « développés ». A travers le temps, on remarque que les Eglises dites de Réveil ont toujours trouvé essentiellement écho auprès des populations immigrées, paupérisées, analphabètes et souvent victimes d'une série de mécanismes d'exclusion.

Ce mouvement religieux se situe dans les prolongements du protestantisme avec lequel il partage les trois affirmations fondamentales : l'autorité souveraine de la Bible en matière de foi, le salut par la foi qui est le don de Dieu et la force du témoignage intérieur du Saint-Esprit[11]. J.-P. Willaime nous donne une définition très complète de ce qu'on entend aujourd'hui par « pentecôtisme » de manière globale :

« Le pentecôtisme est un protestantisme émotionnel soulignant l'immédiateté de l'action divine et son efficacité, offrant une certaine plasticité doctrinale et liturgique et présentant une forte capacité d'interaction avec les cultures religieuses. Une expression religieuse qui, en fonction des moyens de communication qu'elle privilégie (hymnes, parlers en langues, rêves, formes spontanées de cultes) s'avère particulièrement apte à se couler dans des cultures et des langues très diverses permettant à des individus d'être pleinement eux-mêmes, tout en étant pentecôtistes. Une religion de l'émotion et de la puissance à laquelle s'applique fort bien cette remarque de Durkheim dans « Les Formes élémentaires » (1912) : « Le fidèle qui a communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre. Il est comme élevé au dessus des misères

[10] Le terme « réveil » est fréquemment utilisé pour signifier la re-naissance vécue suite au baptême de l'Esprit Saint.

[11] La question de l'appartenance du mouvement pentecôtiste au protestantisme n'est pas encore tranchée, mais d'après la comparaison des fondements de base de l'un et l'autre, cette origine protestante du pentecôtisme me semble claire…

humaines parce qu'il est élevé au dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme d'ailleurs qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi » »[12].

2) Les trois « vagues »

La naissance et l'évolution du pentecôtisme connaît plusieurs étapes analysées et interprétées différemment selon les auteurs. Selon Corten par exemple, le pentecôtisme a connu trois vagues successives depuis son émergence. Il situe la première vague entre 1914 et 1950. A cette époque, la théologie du pentecôtisme était portée, selon lui, par un groupe de croyants isolés du monde, se retrouvant dans la communion du « parler en langues »[13]. Le bouleversement constituant la seconde vague se produit des années 1950 à 1980 et se résume par l'usage de plus en plus fréquent par les Eglises de Réveil de la radio comme moyen de prosélytisme, et par l'émission de séquences radio mettant en lumière des témoignages de « guérison divine ». La troisième phase se caractérise par l'envahissement de la théologie du pentecôtisme au sein des familles à travers la diffusion télévisée de témoignages, des cérémonies,… Cette dernière phase « fait résolument passer ce mouvement religieux de groupe marginal au statut de dénomination reconnue et de plus en plus voyante »[14]. P.-J. Laurent distingue également trois vagues mais les définit différemment[15]. Pour lui, la première vague (1910-2007) est celle du pentecôtisme dit « historique » et se définit comme étant un pentecôtisme wébérien, où la communauté pentecôtiste constitue le groupe de sortie de la société coutumière[16]. Durant la deuxième vague (1980-2007), le pentecôtisme se caractérise pour lui par une grande hybridité, due à une remise en question de certains éléments de sa théologie. Les auteurs se rejoignent sur l'idée que la théologie de la prospérité constitue l'élément caractéristique de la dernière vague (2000-2007). Cet élément essentiel différencie les Eglises de type pentecôtistes et néo pentecôtistes. Pour l'auteur, ces trois formes de pentecôtisme coexistent tandis que pour Corten, elles semblent être perçues comme étant les différentes étapes historiques de l'évolution de ce mouvement religieux.

Selon certains auteurs, ces différentes vagues donnent naissance à différents types de pentecôtismes, la dernière donnant lieu à ce que certains appellent le « néo pentecôtisme ». La question se pose toutefois de savoir si cette dernière « forme » de pentecôtisme participe réellement au mouvement de base ou si elle s'est construit une théologie propre et trop éloignée de sa source pentecôtiste. Par souci de clarté, j'appellerai dans la suite de ce travail « Eglise néo

---

[12] WILLAIME Jean-Paul, *op Cit.*, p.15.
[13] Élocutions incompréhensibles de louange à Dieu qu'on appelle aussi glossalies et qui revient périodiquement dans certains grands mouvements religieux.
[14] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, « Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil) », p. 18.
[15] Discussion à ce propos, 7/12/2007.
[16] « Groupe de la sortie du groupe ».

pentecôtistes » les Eglises issues de la troisième vague qui se caractérisent principalement par la mise en exergue de la théologie de la prospérité.

3) L'incroyable expansion

La rapide expansion de ce mouvement pentecôtiste ainsi que son incroyable succès résident, selon les auteurs, à différents niveaux d'explication. Tout d'abord, comme je l'exposerai dans la suite de ce travail, le mouvement a témoigné depuis sa naissance d'une grande capacité d'adaptation au « local » par l' « ajustement » de sa théologie aux croyances indigènes. Ensuite, les différents pays dans lesquels ces Eglises s'implantent se caractérisent par un contexte socio-économique propice à l'apparition d'une nouvelle forme de « garantie de survie ». En effet, les Etats, en se désengageant de leurs différentes taches de sécurisation de la population, ont laissé celle-ci confrontée à un « vide » que les Eglises pentecôtistes se sont empressées de remplir. Parallèlement à cet affaiblissement du rôle de l'Etat en matière d'assurance économique et sociale, l'introduction de la « modernité » au sein des pays du Sud confronta les populations à des nouveaux modes « d'être au monde » et mit à mal les anciennes croyances, protections et modes d'organisation de la communauté d'origine. Ce vent « moderniste » envahissant petit à petit les différentes sphères de la vie, entraîna avec lui de nouveaux désirs, de nouvelles aspirations auxquelles les Eglises de réveil répondirent de manière double. D'une part, elles y répondirent en légitimant spirituellement ou plutôt théologiquement ces envies d' « accumulation pour soi » et de prospérité matérielle. D'autre part, dans un contexte de tension due à la stigmatisation par le courant moderne de toutes les formes de vie traditionnelles, ces Eglises sont parvenues à gérer cet « entre deux » en proposant un « bricolage inédit » des formes traditionnelles et modernes d'être au monde. Comme Bastide l'expliquait déjà dans les années '70, « le succès des cultes de possession dans les capitales du Tiers Monde réside dans leur aptitude à gérer les situations d'entre deux et à socialiser les ambivalences de la personne confrontée à des tensions contradictoires »[17].

4) Pentecôtisme et politique

Un dernier élément qui semble essentiel à soulever est le rapport entre ce mouvement religieux et la politique. Le pentecôtisme possède, pour une double raison, un lien très particulier avec la politique. D'une part, ce lien réfère à l'engagement politique de ce mouvement au sein même du monde politique. Au Brésil par exemple, malgré que l'engagement politique se fasse de

[17] BASTIDE R., « Préface », in Nicolas J. Monfounga (éd.) Ambivalence et culte de possession. [Référence incomplète].

manière indirecte, certains partis valorisent explicitement leur appartenance au mouvement pentecôtiste. Un deuxième exemple est celui de George W. Bush et de son parti républicain fortement impliqué lui aussi dans le pentecôtisme. Un autre exemple encore est celui des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Perçu d'abord comme de la souillure de laquelle le fidèle devait à tout prix s'éloigner, les Eglises des Assemblées de Dieu valorisent aujourd'hui de plus en plus l'engagement politique comme étant un « acte de foi », offrant la possibilité de « purifier le monde » à une plus grande échelle.

D'autre part, étant dès le début une sorte de « substitut d'Etat », ce mouvement développe à plusieurs égards et dès ses origines différents aspects politico religieux de sa doctrine. En effet, prônant une lecture littérale de la Bible, les fidèles sont soumis à un système normatif nouveau qui leur dicte une réelle éthique de vie, basée sur les interdits de l'Evangile. Ces interdits fonctionnent comme des lois et constituent un système de règles qui tend à gérer la communauté toute entière. Je reviendrai sur la question de ces interdits dans la deuxième partie de ce travail.

II. Eléments caractéristiques de la théologie pentecôtiste

Malgré l'existence d'une multitude d'Eglises à dénomination « pentecôtiste », celles-ci partagent globalement un même univers de valeurs, de pratiques et les mêmes référents théologiques. Ainsi, malgré l'implantation internationale de ces Eglises, il semblerait qu'elles parviennent à construire dans chaque continent la même théologie basée à la fois sur la lecture de la Bible comme « mode d'emploi du monde », sur la distinction claire faite entre le profane et le sacré et sur l'expression corporelle de la souffrance. D'autre part, la pluralité de formes que revêt le mouvement pentecôtiste à travers le monde est due à sa grande capacité d' « indigénisation ». La lecture de quelques travaux effectués par des experts dans le domaine m'a permis de dégager les principaux traits caractéristiques de ces Eglises.

1) La conversion comme promesse de salut

Un élément caractéristique essentiel de la théologie pentecôtiste est la croyance de l'obtention du salut à travers la conversion. La notion de conversion revêt ici une signification très particulière : « Elle est une catégorie de pensée propre à certaines religions liant le salut individuel à la sincérité de la « foi », à l'engagement personnel et à un choix de vie exclusif »[18].

[18] MARY A., PIAULT M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n°1-2, 1998.

À plusieurs égards et dans certains contextes, la conversion au pentecôtisme donne accès à la modernité. Ainsi, à travers le monde, les fidèles se convertissent aux Eglises pentecôtistes car ils voient en cet acte « une voie d'accès à la civilisation, par le biais, notamment, de l'adoption d'un mode de vie moderne centré sur la famille nucléaire et permettant la consommation de biens occidentaux »[19]. Se déroulant souvent dans un contexte de crise sociale, émotionnelle et économique, la conversion à ces Eglises apparaît souvent comme un moyen de fuir l'univers familial élargi, de se détacher de références traditionnelles parfois trop lourdes, de se rapprocher d'une modernité souvent assimilée dans les pays du sud à l'unique possibilité d'accumuler pour soi, et de se sortir du marasme social dans lequel les populations sont engluées. Le Dieu tel qu'il est perçu au sein de ces Eglises, apparaît « plus fort et efficace que les dieux traditionnels »[20]. Où qu'elle s'implante, la théologie pentecôtiste semble répondre à un besoin d'espoir en un futur meilleur, moins tourmenté.

D'après les témoignages de fidèles, la conversion aux Eglises pentecôtistes provoque une rupture radicale entre « la vie passée » et « la nouvelle vie » qui débute après la conversion. A ce titre, nous pourrions envisager l'hypothèse selon laquelle la conversion à la théologie pentecôtiste pourrait être vue comme un « rite d'initiation ». En effet, tout rite initiatique a pour objectif le passage d'un statut à un autre qui va permettre à chacun d'être initié à un autre type d' « être au monde » dans sa propre société. Dans le cadre spécifique des Eglises pentecôtistes, la conversion constitue effectivement un changement de statut de l'individu, passant du statut de « profane » à celui de « sacré », de « damné » à « élu de Dieu ». A. Mary met en exergue cette rupture que présente la conversion : « la conversion s'inscrit dans une rhétorique « expérientielle » qui impose la référence au vécu personnel et singulier du sujet et le sentiment intérieur d'un profond changement d'identité, d'une rupture de vie entre un passé réprouvé et un avenir plein de promesses »[21].

Comme nous l'avons énoncé dans la première partie de ce travail, les Eglises trouvent un ancrage solide dans les pays du Sud, principalement auprès des populations fortement précarisées. La principale raison de ce phénomène réside dans le fait que ces Eglises vont apparaître comme le lieu où la réussite matérielle, l'accumulation pour soi est plausible, tout en nourrissant une vie parmi une communauté de référence, qui apparaîtra comme « communauté de substitution » sans laquelle la survie ne pourrait être garantie. « Il y a l'œuvre d'un processus d'individuation, qui est

---

[19] MEYER B., « Les Eglises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la tradition », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n°1, 1998, p.65.
[20] WILLAIME Jean-Paul, *op Cit.,* p. 22.
[21] MARY A., « L'anthropologue au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n°1, 2000, p.125.

en même temps un processus de recomposition des solidarités communautaires »[22]. Ce processus de recomposition est vital car dans les sociétés où l'Etat « déliquescent » ne répond plus à sa fonction de garant de la sécurité sociale et économique, celle-ci est principalement assurée par l'entourage. La rupture avec ses différents moyens traditionnels de protection[23] est dangereuse et doit être contrebalancée par une nouvelle garantie de survie. P.-J. Laurent nous apprend que dans ce contexte de crise, qu'il nomme « modernité insécurisée », la conversion aux Eglises des Assemblées de Dieu est perçue parmi les mossi comme un moyen d'apaisement des tensions qu'elle provoque. Cette notion centrale dans l'analyse de l'auteur peut être définie comme une sorte d' « entre deux mondes, où les individus, en raison de leur désir de s'émanciper des règles qui régissent la vie en commun dans la société coutumière, voudraient s'éloigner de leur entourage qui demeure néanmoins pour beaucoup la garantie d'une plus grande sécurité sociale et économique »[24]. Dans ce cadre, l'Eglise des Assemblées de Dieu incarnent « le groupe de la sortie du groupe » et la conversion à celles-ci apparaît donc comme la promesse d'un avenir meilleur, comme un moyen pour apprendre à vivre en tension entre deux mondes à rejeter : le monde moderne qui apparaît comme emprunt de souillure, et le monde coutumier, qui interdit toute forme d'individualité.

Bref, comme ont pu l'observer plusieurs auteurs aussi bien au Guatemala[25], en Corée du sud[26] et au Burkina-Faso[27], l'appartenance à la communauté pentecôtiste à travers la conversion offre « une structure à partir de laquelle se recrée un dispositif d'entraide, générant par conséquent une nouvelle forme de solidarité, à base religieuse »[28].

2) La Bible comme mode d'emploi du monde

Willaime nous informe que l'appropriation de la Bible se fait « non à travers l'intellection savante, mais à travers l'expérience personnelle de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante »[29]. La Bible ne représente pas, comme dans la religion catholique, un outil de méditation et de réflexion spirituelle, mais est dans le cas des Eglises pentecôtistes un véritable « mode d'emploi » du monde, « le lieu de l'autorité suprême » (Cfr P.-J. Laurent) mettant en lumière les règles de vie à suivre et les interdits auxquels le fidèle devra scrupuleusement obéir.

---

22 LAURENT P.-J, « Conversion aux Assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina Faso : modernité et socialité », in MARY A., PIAULT M. H. (éds), « Parcours de conversion », *op Cit.*

23 Tels que les fétiches, les esprits protecteurs, les ancêtres, l'entourage,…

24 LAURENT P.-J., « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », IRD Editions et Karthala, Paris, 2003, p.21.

25 S. Pédron-Colombani.

26 N. Luca.

27 P.-J. Laurent.

28 PEDRON-COLOMBANI Sylvie, « Le Pentecôtisme au Guatemala, Conversion et identité », Paris, CNRS Editions, 1998, p. 147.

29 WILLAIME J.-P., *op Cit.*, p. 13.

En quelque sorte, à travers l'imposition aux fidèles de nouvelles normes, l'Eglise prend le rôle du politique. En effet, en se convertissant aux Eglises pentecôtistes, le fidèle se dégage de l'autorité traditionnelle pour « se soumettre » à un nouvel ensemble de règles qui, à l'image des règles du groupe d'origine, vont rythmer sa vie et lui donner le sentiment d'appartenir à une communauté. Ces interdits induisent une véritable « éthique de vie » et le fidèle sera sévèrement réprimandé s'il ne la respecte pas à la lettre. Ainsi, pour les Assemblées de Dieu par exemple, les actes tels que la prise de drogue, d'alcool ou l'adultère sont considérés comme fautes graves et punissables. « Cette moralisation permet une certaine ascension sociale et l'accès à certaines responsabilités collectives »[30]. Cette éthique de vie pentecôtiste, fortement inspirée par l'éthique protestante, également basée sur l'ascétisme et le rigorisme, permettra en effet aux populations précarisées de modifier leur mode de vie, et augmenteront leurs chances d'ascension sociale. Cette lecture littérale de la Bible amène le croyant à appréhender le monde et les rapports sociaux selon une lecture dualiste (sacré/profane, bien/mal, permis/interdit).

3) Lecture dualiste du monde : le sacré et le profane

Dans son oeuvre célèbre « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », Durkheim met en lumière la division du monde en deux domaines – le sacré et le profane – et avance que celle-ci est universelle et commune à toutes les religions. A l'instar de tous les autres mouvements religieux, les Eglises pentecôtistes introduisent dans leur théologie cette lecture dualiste du monde en établissant clairement la frontière entre ce qui fait partie de leur sphère et qui peut donc être considéré comme « pur » et ce qui relève du « reste du monde » et qui est assimilé à l'« impur ». L'analyse du discours des pasteurs et des fidèles de différentes Eglises à dénomination pentecôtiste peut nous éclairer sur cette question car ces discours sont articulés autour d'une vision dichotomique du réel qui proviendrait d'une lecture littérale de la Bible. « La dichotomie entre pur et impur guide leurs actions et leur conversion passe d'abord par l'intériorisation de tout ce que cette terre a d'infâme »[31].

Selon Durkheim, les « choses sacrées » peuvent aussi bien être une personne, un esprit ou un rite, une parole, un caillou,… Pour lui, la signification que revêtent ces termes dépend des modes de pensée, de la culture, du lieu où s'implante la religion. Toutefois, dans le cadre de cette recherche sur les Eglises pentecôtistes, il semble que quelque soit le lieu d'implantation des Eglises, le combat entre ces deux entités opposées (sacré/profane) prend la forme d'une lutte, à l'intérieur d'un même corps, entre Dieu et Satan. Birgit Meyer par exemple, illustre la construction dichotomique des discours des pasteurs par ses données de terrain recueillies dans

[30] WILLAIME J.-P., *op Cit.*,, p. 19.
[31] SAINT-LARY M., compte rendu des « Pentecôtiste du Burkina Faso », *L'Homme*, n° 173, 2005, p. 252.

l'est du Ghana. Selon elle, l'EPC (Evangelical Presbyterian Church of Ghana) situe les limites de sa sphère là où commencent celles du paganisme, de la religion traditionnelle « ewe ». L'autre, l'impur serait dans ce cas incarné par tout ce qui réfère aux modes religieux anciens[32]. Pour les mossi du Burkina-Faso, l' « autre impur » est, comme sur le terrain de Meyer, incarné d'une part par celui qui a recours aux fétiches traditionnels pour se protéger mais d'autre part aussi par celui qui est « dans le monde » où règne la violence, la méfiance, la peur,… Pour l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu analysée au Brésil par Corten, l'impur est incarné par les pratiques des religions afro-brésiliennes telles que le *candomblé* par exemple. Cette lecture dualiste de la Bible permet une énonciation claire des « ennemis » à combattre.

4) La cérémonie de guérison : combat, baptême et évangélisation

La « guérison » présente un élément fondamental de l'expression particulière du christianisme que constitue le pentecôtisme. La séance de guérison est organisée autour de plusieurs rites variant d'une Eglise à l'autre, et ayant pour objectif d'extraire « le mal » du corps du fidèle. La « délivrance » comme l'appellent également les fidèles représente en fait la mise en scène d'un combat entre le Démon et Dieu à l'intérieur d'un même corps. Ce moment particulier de la cérémonie permet de symboliser la souffrance des fidèles, de « nommer l'innommable » et dans ce sens elle contribue à leur guérison.

Il semble clair que la signification du mot « mal », duquel le fidèle doit se délivrer, varie en fonction du lieu d'implantation de l'Eglise. Par exemple, pour les pentecôtistes du Burkina-Faso, le « mal » habitant le fidèle trouve son origine dans trois sources et requiert des modes particuliers de guérisons. La première « cause du mal » trouve son origine dans la possession du corps par les mauvais esprits (sorciers, Démon, anciennes protections telles que les fétiches,…). Cette situation se « guérit » par l'exorcisme. A ce propos, D. Martin dit: « Most villagers recognize the evil eye and sorcery as responsible for illness or misfortune, but for the Pentecostal the holy spirit, often working through the personal holiness of the pastor, expels or exorcizes the evil spirit »[33]. Le deuxième type de « mal » dont pourraient souffrir les fidèles seraient les « maladies de Dieu » qui trouveraient leur source dans le « non respect des principes régissant une vie sainte ». La solution pour se débarrasser de ce mal serait alors le retour aux valeurs bibliques sacrées. Le troisième et dernier groupe rassemble les maladies qui trouvent leur origine « dans le monde » : l'adultère, l'alcoolisme, la paresse,etc. Dans ce cas, la guérison passe par la purification et l'exorcisme. Parallèlement à cette représentation du mal, comme nous le disions plus haut, au Brésil, le mal

---

[32] MEYER B., *op Cit.*, p.67.
[33] MARTIN David, « Tongues of fire, the explosion of protestantism and democratisation in Latin America, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 166.

dont on doit se délivrer est représenté par les différents esprits appartenant aux religions afro-brésiliennes.

Au cours de l'analyse d'un rite, il est intéressant d'observer la manière par laquelle les initiés et les médiateurs « entrent en rite », le moment où le temps de la quotidienneté bascule dans le temps ritualisé.[34] Etant donné que ces séances de délivrance s'inscrivent plus largement dans des cérémonies pentecôtistes, l'on peut affirmer que le temps de la quotidienneté bascule dans le temps ritualisé quand le pasteur lance dans son micro les premiers mots d'ouverture de la cérémonie. Le pasteur est dans ce cadre perçu comme un médiateur, comme un lien entre le visible et l'invisible sans qui la guérison ne pourrait avoir lieu. Après l'ouverture de la cérémonie, arrive le moment où le pasteur va diagnostiquer le mal qui habite le fidèle. Pour ce faire, il va le questionner et va parvenir à travers de nombreuses questions à « démasquer ses démons ». Ces séances sont collectives et articulent des chants, de références à la Bible, de nombreux témoignages de fidèles ayant été délivrés, de repentance de la personne concernée,… Durant cette cérémonie de guérison, tout se déroule dans « une atmosphère d'exaltation propice à accueillir les manifestations de l'Esprit et le combat »[35].

Le combat symbolique entre les « forces du bien et du mal », qui va conduire le fidèle à la délivrance, se met en scène à travers le discours violent du pasteur, sommant les mauvais esprits à sortir du corps du fidèle, en imposant ses mains avec une pression de plus en plus forte sur le crâne du fidèle. A ce stade de la cérémonie, les fidèles ont clairement basculé de la logique quotidienne à la logique rituelle, dans laquelle chacun sait comment réagir, ce qu'il faut dire, quelles actions sont attendues, quelles autres sont interdites. Les éléments référant à la quotidienneté sont remplacés par des éléments utilisés uniquement dans un espace/temps précis et limité qui est celui du rite qui est entrain de se dérouler. Par exemple, les fidèles se mettent à parler « en langues ». Ce « parler en langue », faisant référence à la Pentecôte décrite dans la Bible comme étant le moment où descendit sur chaque disciple une langue de feu (l'Esprit-Saint) qui les baptisa et leur donna le « don des langues »[36] est uniquement utilisé dans le contexte ritualisé des cérémonies de guérison. L'entrée en transe, les convulsions que connaissent les corps

---

[34] Voir cours « Anthropologie du corps » dispensé par Anne-Marie Vuillemenot (cours du 13/12/2007).

[35] LAURENT P.-J., « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », op Cit., p.352.

[36] Ce don est considéré chez les pentecôtistes comme le signe du baptême du Saint-Esprit. J.-P. Willaime nous propose une réflexion intéressante concernant ce don : « Incontestablement, le pentecôtisme autorise une prise de parole de chacun, quelles que soient sa condition et ses capacités intellectuelles. Le parler en langues est une formidable revanche de « l'analphabète » par rapport aux lettrés, par rapport à toutes les formes de la parole utilisée. Le pentecôtisme, par certains côtés, constitue donc une démocratie de l'expression, une démocratie également de l'accès au divin et des bienfaits que cela peut apporter ». Cette force du « parler en langue » est une manière pour le fidèle de court-circuiter la hiérarchie en place, pour prendre la parole et devenir pendant quelques instants « le » personnage charismatique et valorisé au sein de la cérémonie.

ritualisés sont également des postures exclusivement adoptées dans le cadre de cet espace/temps particulier. La description suivante illustre ce basculement d'une logique à l'autre : « Beaucoup de malades, confrontés à la violence psychique du combat, s'écroulent. (…) D'autres, visiblement moins affectés, s'asseyent d'eux-mêmes sur la marche de l'estrade, après avoir reçu l'imposition des mains. (…) Des femmes s'écroulent en poussant des cris déchirants. Certaines tremblent, prises de convulsions, et elles entrent en transe »[37]. Ces séances, fortement basées sur ce qu'il se passe « dans » le corps, présentent un moment d'une intense émotion pour ceux « sur » qui la délivrance se déroule. Bien plus qu'étant le « théâtre » dans lequel se joue cette lutte entre Satan et Dieu, le fidèle va vivre durant cette délivrance « un moment dramatique d'abandon de soi, c'est-à-dire de prise de conscience de la défaite des anciennes puissances protectrices qui géraient pourtant les rapports aux autres »[38]. Une fois le « mal » extrait du corps, le Saint-Esprit peut descendre dans ce corps. Cette « descente » de l'Esprit Saint appelée « baptême » est un élément caractéristique essentiel de l'esprit de Pentecôte tel qu'il est décrit dans la Bible. Le fidèle « meurt » symboliquement, laisse derrière lui le monde coutumier duquel il provient, pour renaître différent, entouré de sa nouvelle famille : la communauté pentecôtiste. Suite à ce baptême, le fidèle « soldat de Dieu » muni de la nouvelle protection incarnée par la présence à ses côtés d'un Dieu plus fort que tous les fétiches, va pouvoir faire acte de foi en évangélisant et « en témoignant « dans le monde » de son supplément d'âme et de la toute puissance du Très Haut »[39].

Cette séance de guérison, et la conversion qui en résulte, présente beaucoup d'éléments communs aux rites de passage, voir même aux rites de naissance. Si l'on voit le rite initiatique comme étant conçu et construit comme une succession d'épreuves qui tendent à transformer l'individu, la séance de guérison relève effectivement du processus rituel. En effet, durant la cérémonie le fidèle devra passer par une série d'épreuves et finira par adopter un nouveau mode d'être au monde. Le baptême qui suit la guérison pentecôtiste semble posséder la même symbolique que le baptême chrétien, ou que les rites de naissance qui, dans les sociétés traditionnelles signifient l'accueil du nouveau né au sein de sa nouvelle communauté. L'individu rompt les liens qui le reliaient avec le monde d'où il vient, meurt symboliquement pour revêtir une posture totalement nouvelle dans le monde dans lequel il arrive, à savoir dans ce cas dans la communauté pentecôtiste. La conversion à la communauté pentecôtiste est perçue comme une renaissance, d'où le terme « Eglises de Réveil ».

---

[37] LAURENT P.-J., « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », op Cit., p.377.
[38] LAURENT P.-J., « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », op Cit., p.375.
[39] LAURENT P.-J., « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », op Cit., p.190-192.

5) Indigénisation et syncrétisme

Un des attraits principaux de la théologie pentecôtiste semble résider dans sa capacité à se fondre dans le paysage économique, religieux, social et culturel dans lequel elle s'implante. Selon le contexte dans lequel elles s'inscrivent, les Eglises de mouvance pentecôtiste vont réintroduire dans leur théologie certains éléments propres à la culture traditionnelle dans laquelle elles s'immergent. Les contenus religieux vont se laisser transformer par les contextes d'accueil[40]. Marion Aubrée nous montre que, grâce à cette capacité d'indigénisation[41], les Eglises de Réveil connaissent également un succès grandissant dans nos capitales occidentales. « On pouvait observer une adaptation à la société englobante, en particulier sur le plan de la gestuelle, plus réservée ou réprimée en France qu'au Brésil, et sur celui du discours thérapeutique qui faisait, à côté de l'insistance sur les graves maladies organiques que sont le cancer et le sida, une plus grande place à la dimension psychologique du malheur et laissait alors de côté l'explication agnostique et exogène de celui-ci, si importante dans la culture brésilienne d'où est originaire l'IURD[42] »[43]. L'analyse effectuée par Aubrée nous montre que l'IURD s'adapte parfaitement aux attitudes corporelles plus « pudiques » de nos pays, et appuie davantage ses promesses de guérison sur les malaises à dimension psychologique plutôt qu'organique. Ainsi, il apparaît que dans les pays Occidentaux la théologie pentecôtiste sera davantage axée sur une réponse à des malaises propres à nos sociétés tels que la solitude, la dépression, l'individualisme ou le stress. Tandis que dans les pays du Sud, où les populations sont plus précarisés, la théologie pentecôtiste sera davantage orientée vers une promesse d'autonomie vis-à-vis du groupe familial, vers le bien être matériel, économique, la santé, etc.

Parallèlement à cette capacité d'ajustement aux valeurs locales, les Eglises pentecôtistes parviennent à introduire dans leur théologie des éléments fondamentaux des croyances traditionnelles. Cette capacité syncrétique, définie par Mary comme étant « un processus de réinterprétation ou même une logique de cohabitation »[44], offre un caractère hybride particulier au mouvement pentecôtiste et nous amène à le percevoir comme étant en perpétuel mouvement. Ce caractère syncrétique est visible par exemple lors de la guérison des fidèles. En effet, les séances de guérison pentecôtistes mélangent clairement des éléments propres à la théologie pentecôtiste

---

[40] DEJEAN F., « L'Evangélisme et le Pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie du fait religieux, approche spatiale des religions et du fait religieux*, 17/10/07.

[41] Capacité d'ajustement de la théologie pentecôtiste aux éléments valorisés dans la culture locale, au contexte social, économique et politique.

[42] « *Igreja Universal do Reino do Deus* » ou en français « Eglises Universelle du Règne de Dieu ».

[43] AUBREE M., « France », in CORTEN A., DOZON J.-P., ORO ARI P. (sous la dir. de), *op Cit.*, p. 160.

[44] MARY A., « From one syncretism to Another: Culture of Trance and Charisma of delivrance », *Social Compass*, n° 48 (3), 2001, p. 316.

et des éléments se référant à la tradition : la lutte entre forces opposées, la nécessité de protections, la possession du corps par un esprit, la violente transe qui agite le corps possédé, etc. En dehors du contient africain et sud américain, la force du pentecôtisme réside également dans ce syncrétisme. Dans le cadre de la chaire J. Leclerc[45], F. Laugrand nous informait par exemple que le mouvement pentecôtiste est perçu par les Inuits de l'Arctique de l'est canadien comme étant fortement relié au chamanisme. Selon les Inuits plus aînés, les pasteurs pentecôtistes et les chamanes partagent un certain nombre de caractéristiques communes telles que les expériences extatiques, la guérison, les chants enthousiastes, le système normatif, le discours sur la régénération, le pouvoir attribué à la prière, etc.[46]

Ainsi, malgré le rejet de culture traditionnelle prôné par les pasteurs, il semblerait que dans les faits, l'adhésion du fidèle à ces Eglises ne requière pas de rupture radicale par rapport à ses référents traditionnels. « L'affinité entre certaines ressources de la culture pentecôtiste (la transe, la vision, la guérison, la lutte contre les démons) et les formes de religiosité africaine, de même que leur commune plasticité, explique sans doute, cette rencontre singulière du mouvement de pentecôtisation et d'indigénisation qui marque l'histoire récente du christianisme africain »[47].

Il réside donc dans ce syncrétisme une sorte de paradoxe : malgré qu'au Brésil les pasteurs rejettent les références aux religions afro-brésiliennes (ex : *candomblé*) et que parallèlement, les pasteurs pentecôtistes burkinabé éloignent toute référence aux moyens de protection traditionnels, il semblerait que ces pratiques soient réintégrées de manière subtile au sein des rites pentecôtistes. Il en est de même pour le pentecôtisme dans le monde Inuit. En effet, la théologie pentecôtiste y rejette le chamanisme tout en le gardant vivant. D'après l'analyse de Laugrand, le mouvement pentecôtiste réutilise des éléments chamaniques, les instrumentalise et parvient alors à se créer une place de plus en plus importante au sein du monde Inuit. L'Eglise Universelle est un autre exemple : « L'IURD a fini par s'inscrire, bien que partiellement, dans la même logique que les religions afro brésiliennes. Comme deux faces d'une même pièce, elle nie les significations conscientes des autres religions mais, en même temps, inconsciemment et paradoxalement, incorpore certains mécanismes des pratiques originaires de l'*umbanda* et du *candomblé* »[48]. Ainsi, certains auteurs tels que De Almeida, Laurent, Meyer et d'autres encore, postulent qu'il y aurait une sorte de continuité par rapport « aux schèmes symboliques et aux catégories de pensée des

---

45 Chaire présentée par LAUGRAND F., « Traditions et transformations spirituelles. Les cas des cosmologies de l'Arctique canadien » dispensée du 8 au 12 octobre 2007.
46 Ils conçoivent toutefois le pentecôtisme comme un mauvais chamanisme.
47 WILLAIME J.-P., *op. Cit., p. 15.*
48 DE ALMEIDA Ronaldo, « La guerre des possessions » in CORTEN A., DOZON J.-P., ORO Ari P. (sous la dir. de), *op Cit*, p. 268.

traditions africaines, brésiliennes,… »[49]. Cependant, ce débat sur la discontinuité/continuité qu'implique la conversion aux Eglises de réveil reste d'actualité.

6) Rapport au corps ritualisé

Enfin, le dernier élément essentiel relevé est le rapport au corps spécifique aux cérémonies pentecôtistes. Le corps « mis en scène » au sein de différents rites pentecôtistes occupe une place majeure. Il est aussi bien le réceptacle du sacré que du profane, le « théâtre » du combat en « corps à corps » entre ces deux instances, « le lieu où viennent s'inscrire les marques de l'agression sorcière »[50], l'« instrument » à travers lequel va se manifester la possession des démons, l'élection divine,... Le corps tel qu'il est représenté dans les cérémonies pentecôtistes est un corps meurtri, souffrant, possédé, habité par la maladie, la rancœur, la jalousie, la violence, le désir, etc. en bref, un corps habité par les démons qu'il s'agira de « purifier » afin que l'Esprit-Saint puisse y trouver une place. Pour ce faire, comme expliqué précédemment, le fidèle devra passer par un certain nombre de rites qui vont le libérer.

Le corps ritualisé décrit par les anthropologues qui ont traité de cette question, est un corps en transe, en possession, un corps extatique. Beaucoup d'auteurs se sont penchés sur ces questions liées au corps ritualisé. De nombreux débats sont nés de la tentative de définir clairement les termes de possession, de transe,... D'autres débats sont nés de la question de savoir ce qui fait réellement basculer le corps en transe. Mais il semble ce qui est intéressant pour l'anthropologue n'est pas de faire une définition globale et applicable à toutes les situations étudiées, mais de tenir compte de ce « qui fait sens » pour les personnes, ce qui renvoie à leur conditions de vérité[51]. Dans le cadre du corps ritualisé dans les cérémonies pentecôtiste, les témoignages de possession et de transe recueillis par les auteurs semblent insister sur la violence, à l'intérieur du corps, de ce combat entre les mauvais esprits et Dieu.

Parallèlement, la posture particulière adoptée par les fidèles lors des prières collectives semble viser une volonté d'être au plus près de Dieu : bras sont tendus vers le ciel, tête inclinée vers le haut, yeux fermés, main sur le cœur,…

Une étude approfondie sur la question du corps ritualisé dans les cérémonies pentecôtistes me semblerait réellement intéressante.

---

[49] MARY A., PIAULT M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n°1-2, 1998.
[50] LAURENT P.–J. et FURTADO C., « Rôle de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu dans l'archipel du Cap-Vert », *Archives des Sciences sociales des religions*, janvier 2008, p. 9.
[51] Voir cours « Anthropologie du corps » dispensé par Anne-Marie Vuillemenot (cours du 13/12/2007).

III. L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu : pentecôtisme de « troisième vague »

L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu requiert une analyse spécifique pour une double raison. Tout d'abord, appartenant au pentecôtisme dit « de troisième vague », elle se différencie sous divers aspects des Eglises pentecôtistes « de base ». Ces aspects frappent par leur dimension « managériale » fortement orientée vers un désir d'accumulation, pour les pasteurs, de richesses au profit des populations paupérisées. Ensuite, étant la deuxième Eglise[52] la plus répandue dans le monde, je me suis intéressée aux raisons de ce succès données par les experts. Cette Eglise, fortement présente au Brésil connaît également un succès fulgurant en République Démocratique du Congo.

1) Contexte d'émergence et expansion internationale

L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (*Igreja Universal do Reino do Deus*), fondée en 1977 par Edir Bezerra Macedo au Brésil, s'est lentement imposée à travers le monde et est devenue aujourd'hui l'une des plus grandes Eglise évangélique du monde. Au Brésil, le contexte de précarisation sociale, économique, culturelle, politique et religieuse, lui a été favorable. En effet, à cette époque, la crise économique s'est aggravée, le chômage a augmenté et a entraîné une hausse de la violence et la criminalité. Parallèlement, le Brésil connaissait dans les années '70 une « dé-traditionalisation » des éléments socioculturels dûe à la confrontation des différentes sphères de la société à la modernité. En ce qui concerne le marché religieux, celui-ci devint dans ces années pluraliste, libre et très faiblement régulé par l'Etat. La demande de croyances et de pratiques religieuses de type magique, thérapeutique et thaumaturgique grandissait par ailleurs. Et enfin, le Brésil a connu à cette époque une large diffusion des moyens de communication, rendant ceux-ci relativement faciles d'accès pour tous. Dans ces circonstances de précarisation grandissante, les couches les plus pauvres et les moins scolarisées de la société brésilienne se trouvèrent face à « un vide social » que les références aux anciennes croyances ne parvenaient plus à remplir. L'Eglise Universelle apparut alors comme réponse à ce besoin d'espoir de prospérité future, comme seule balise protectrice empêchant ces populations de sombrer dans un marasme social encore plus important.

L'EU connut jusqu'à nos jours une expansion internationale importante. Commençant d'abord son expansion par les Etats-Unis, l'Argentine et le Portugal, l'Eglise Universelle s'est imposée dans les années '80 sur le continent Africain. Dans ce cadre, elle s'est d'abord étendue

---

[52] La première étant les Assemblées de Dieu.

aux pays lusophones d'Afrique, pour ensuite se répandre également dans les pays anglophones et francophones.

Comme nous l'indiquent les auteurs du livre « Les conquérants de la foi », l'expansion internationale de l'EU, à l'instar des Eglises pentecôtistes, doit partiellement son succès à des circonstances propres au contexte socioculturel et économique dans lequel elle s'implante : marasme social et paupérisation qui engendrent l'accroissement des frustrations au sein des populations. L'on peut en effet s'apercevoir à la lecture de cet ouvrage qu'aussi bien sur le continent américain (Venezuela, Argentine, Mexique,…), Africain (Kenya, Côte-d'Ivoire, Mozambique, Afrique du Sud,…) ou Européen (France, Portugal,…), la raison principale de la réussite de son implantation se trouve dans le désordre et le déséquilibre que connaissent les sociétés « d'accueil ». Enfin, une raison majeure de l'expansion de la théologie de l'EU à travers le monde réside dans le fait que celle-ci possède, tout comme les Eglises pentecôtistes, une grande capacité d'adaptation au « local » et de discernement des failles propres aux sociétés dans lesquelles elle s'implante. En effet, elle parvient à « capter » les besoins, demandes et croyances particuliers au pays dans lequel elle s'ancre, et oriente ensuite sa théologie et ses pratiques magico-religieuses en fonction de ces divers éléments. Malgré la rupture que l'EU revendique par rapport aux éléments des croyances traditionnelles, dans les faits, celle-ci « bricole » une religion nouvelle, construite d'éléments modernes et traditionnels. Le syncrétisme propre au pentecôtisme se manifeste donc ici et contribue fortement à l'internationalisation de la théologie propre à l'EU. « En même temps qu'elle maintient les populations dans l'univers familier de croyance dans des puissances invisibles, incluant la sorcellerie, elle mobilise dans un imaginaire géopolitique universel toutes les forces persécutives qui écrasent mentalement et socialement ces populations »[53]. A ce stade, il m'est donc possible de dégager trois traits caractéristiques communs à la fois aux Eglises pentecôtistes et néo pentecôtistes : syncrétisme, indigénisation, et perception de l'Eglise comme « substitut d'Etat ».

2) Caractéristiques fondatrices de l'EU :

Corten et d'autres auteurs ayant traité spécifiquement la question, suggèrent l'idée que l'Eglise Universelle appartiendrait au courant nommé « néo pentecôtiste ». Comme indiqué dans la première partie de ce travail, le pentecôtisme aurait connu trois vagues, dont la troisième serait dite « néo pentecôtiste ».

[53] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit*, p. 17

A l'instar des autres Eglises de la troisième vague pentecôtiste, l'Eglise Universelle se caractérise principalement par deux éléments : son investissement dans les médias, et l'importance donnée d'une part à l'exorcisme et d'autre part à la théologie de la prospérité. En effet, au Brésil et partout à travers le monde, l'EU est propriétaire d'un nombre important de chaînes télévisées, de radios et de journaux qui permettent aisément l'évangélisation de masse et l'expansion de la « théologie de la prospérité ». L'usage important des médias s'articule avec la stratégie d'expansion internationale propre à cette Eglise. Partout dans le monde sont diffusées des images de foule en pleine exaltation, témoignant du bouleversement total de la vie connu après l'adhésion à l'EU. Ces témoignages ce construisent principalement autour de trois questions : « Quelle était votre vie avant d'entrer à l'Eglise Universelle ? » « Quand avez-vous touché le fond ? » « Quel est le changement que Dieu a produit dans votre vie ? ». Les témoignages diffusés se construisent donc souvent autour d'une structure binaire simple : avant/après, impur/pur, pauvre/riche, …. Ces discours simples et compréhensibles, trouvent aisément écho auprès des couches les plus défavorisées, et laissent miroiter le « mirage » promis par l'Eglises.

Après avoir brièvement mis en lumière l'investissement de l'EU dans les médias comme premier élément fondamental de cette Eglise, je vais tenter d'éclairer les différents éléments constituant la « théologie de la prospérité ». Cette dernière s'appuie sur le fait que chaque croyant a droit à la prospérité matérielle, à la santé, à la vie en abondance *hic* et *nunc*, en cette vie et en ce monde. C'est dans cette affirmation que les auteurs situent la discontinuité entre les Eglises de type « néo pentecôtiste » et celles de type « pentecôtiste ». En effet, tandis que la première promet le salut du fidèle ici et maintenant, la deuxième garantit le salut dans l'au-delà. Mais la garantie du salut n'est pas gratuite: « Rather than a retreat from the world, the pastors came gradually to adopt, to greater or lesser degrees, a "doctrine of prosperity" in which the spiritual and material fortune of a believer were dependent on how much he gave, spiritually and materially to God (or his representatives), who would reward him by prospering him »[54]. En somme, la fortune matérielle et spirituelle dépend de la dîme que donne le fidèle. Pour pouvoir accéder à une bénédiction divine, le fidèle doit se sacrifier jusqu'à se mettre en péril. Cette valorisation de la « mise en danger » du fidèle prédomine au sein des « Eglises de la troisième vague » : plus le fidèle se mettra en danger financièrement en donnant plus qu'il n'a, plus importante sera la grâce de Dieu, plus grand sera alors également le bonheur matériel et spirituel qu'il recevra en retour. « La

[54] MARSHALL R., « Power in the Name of Jesus »: Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "Revisited", in TERENCE R., OLUFEMI V., (éds), Legitimacy and the State in twentieth century in Africa, Houndmill, The Macmillan Press, 1993, pp. 213-246.

théologie de la prospérité équivaut à défier Dieu, c'est-à-dire à l'aimer aveuglément, au point de lui offrir au-delà de ce qu'on possède et lui prouver ainsi sa confiance. Ces sacrifices financiers permettent d'accéder à ce à quoi le fidèle estime avoir droit (le bonheur *hic* et *nunc*), soit les bénédictions que Jésus a rendues accessibles par son sacrifices »[55]. Les familles des fidèles appartenant souvent déjà à la classe regroupant les familles les plus paupérisées du Brésil se voient alors tomber dans une précarisation encore plus grande, s'endettant auprès de Dieu, dans l'espoir d'obtenir en retour une vie d'abondance matérielle.

3) L'Eglise Universelle : Eglise ou multinationale de la foi ?

« Devant la fulgurante ascension économique de cette Eglise et ses méthodes contestées de collecte de fonds, des chercheurs affirment que la direction de l'IURD gère une organisation religieuse à des fins lucratives et qu'elle profite de son pouvoir ecclésiastique pour s'enrichir en exploitant financièrement ses fidèles » [56]. Comme énoncé plus haut, les sacrifices exigés en échange du salut sont principalement financiers et donnés par les fidèles sous forme de « dîme ». Cette « transaction » dîme contre bénédiction, qui se déroule au sein de l'Eglise, nous donne à voir une ressemblance claire entre Eglise et « entreprise » et entre spiritualité et « management ». Dans l'ouvrage « Les nouveaux conquérants de la foi », Ari Pedro Oro déclare par exemple qu'il y a « fétichisation de l'argent » et « commercialisation de la foi » dû au « modèle d'entrepreneuriat » adopté au sein de ses Eglises. Leonildo Campos insiste également dans cet ouvrage sur cette particularité propre à l'Eglise Universelle de faire une « mise en marché du sacré ». Pour Flavio Pierucci, « la haute direction ecclésiastique de l'IURD conçoit ouvertement l'Eglise comme une entreprise financière et la religion, comme une source de profits et d'enrichissement personnel »[57]. Dans ce contexte où le pasteur devient « marchand de la foi », le fidèle un investisseur et Dieu un associé, l'Eglise prend des allures de marché de la foi où le rapport privilégié n'est plus celui qui relie le fidèle à Dieu mais plutôt celui qui le lie à l'argent. L'argent devient dans ce contexte plus que la Bible un outil sacré promettant le salut. L'ascétisme et l'éthique de vie rigoureuse propre au protestantisme qui conduisent les fidèles à emprunter l'étroit chemin du salut comme nous le décrivait Weber semblent être aujourd'hui remplacés par « l'exaltation de la richesse, la stimulation du désir de jouir des biens matériels et par le glorification de la béatitude en ce monde »[58].

---

[55] LAURENT P.-J, « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », *op Cit.*, p. 247.
[56] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit*, p. 199.
[57] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit*, p. 200.
[58] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit*, p. 212.

A ce stade, il serait intéressant de se demander ce qu'il reste d'éléments pentecôtistes dans ce type d'Eglise.

IV. Convergences et divergences entre les Eglises Pentecôtistes et Néo pentecôtistes

Les différents éléments cités ci-dessus, qui mettent en lumière le versant « entrepreneurial » prononcé de l'EU, soulèvent la question de l'appartenance réelle de ce type d'Eglise au mouvement religieux pentecôtiste comme perçu à l'origine. A ce stade, il est important de noter que la distinction faite entre des formes dites traditionnelles ou historiques de pentecôtisme, et des formes réputées nouvelles, est apparue depuis peu dans l'analyse des auteurs. Cette frontière floue et controversée est l'objet de nombreuses discussions et débats entre les experts de ce domaine. La plupart des auteurs s'accordent pour dire qu'il n'y a pas de fracture radicale entre ces deux mouvements et perçoivent davantage une évolution, une transformation générale du pentecôtisme (Corten, Laurent,...). Ces auteurs préféreront alors parler de pentecôtisme de troisième vague, « ce terme permettant de souligner la capacité d'adaptation du pentecôtisme tant dans ses aspects théologiques, liturgiques qu'éthiques »[59]. D'autres auteurs voient cependant dans ce courant néo pentecôtiste de telles transformations qu'il leur semble difficile d'y percevoir encore une quelconque ressemblance.

Ce courant me parait être une dérive, aussi dramatique et éloignée soit-elle, du mouvement religieux d'origine. Il se différencie, comme je l'ai déjà énoncé plus haut, par deux éléments que l'on ne retrouve pas dans le mouvement de base : la théologie de la prospérité et le rapport aigu à l'argent. Une troisième divergence, proposée par De Almeida[60], est la présence rare de la nécessité de conversion. Cette nécessité, que l'on retrouve de manière importante dans les Eglise pentecôtistes, semble être remplacée dans le cadre des Eglises de troisième vague par une nécessité de libération. Celle-ci, n'impliquant plus l'idée directe de pêché mais insistant davantage sur l'idée de possession, déresponsabilise totalement le fidèle. L'observation précise et approfondie de ce mouvement néo pentecôtiste nous amènerait certainement à mettre en évidence un nombre plus important de différences.

L'émergence de cette « dérive » pentecôtiste a provoqué un certain nombre de réactions au sein du monde intellectuel, politique et médiatique. En effet, les Eglises telles que l'Universelle ont été l'objet d'un grand nombre de critiques. Tandis que les autorités brésiliennes dénoncent les

---

[59] WILLAIME J.-P, *op Cit.*, p. 9.
[60] CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, *op Cit*, p. 260.

comportements intolérants de l'Eglise (abus financiers, manipulation mentale des fidèles, …), des voix s'élèvent à travers le monde pour dénoncer la dérive sectaire qui semble toucher cette Eglise[61]. L'utilisation de la souffrance sociale des populations au profit de l'enrichissement d'une minorité d'individus pose de réelles questions éthiques. Parallèlement, le phénomène de conversion à ces Eglises manipulatrices et perfides dévoile la gravité de la situation dans laquelle vivent les populations. Sur ce fond de question d'anthropologie religieuse se posent donc des questions essentielles liées à l'économie, au social et au politique qui mériteraient d'être sérieusement soulevées par les autorités. Le succès fulgurant de ces Eglises néo pentecôtistes n'est-il pas un cri d'alarme des populations n'ayant plus d'autres solutions que le recours à cette religion bricolée ? Ce phénomène d'adhésion de masse soulève des questions essentielles à propos « de ce désarroi contemporain » et mérite une attention toute particulière.

[61] PLAIDEAU Charlotte, « Le néo pentecôtisme brésilien : sectes ou croyances à la dérive ? », *la revue nouvelle*, n°6-7, juin-juillet 2007, p.42-49.

CONCLUSION :

Par l'approche globale et transversale adoptée dans le cadre de ce travail, j'ai tenté de donner au lecteur un bref état des lieux de la question de ces nouvelles Eglises qui, portées par le vent de la mondialisation, apparaissent à une vitesse fulgurante aux quatre coins de la planète. L'incroyable adresse avec laquelle les pasteurs adaptent leur théologie aux valeurs locales semble être un point crucial participant à ce succès. Parallèlement, la promesse d'un avenir meilleur conduit les populations souvent les plus marginalisées et précarisées à adhérer à ce mouvement qui présente aujourd'hui, comme démontré précédemment, des dérives « dangereuses » pour ces populations.

Peu d'études portent sur l'émergence de ces Eglises dans nos capitales dites « développées ». Et pourtant Amsterdam, Paris, Bruxelles, et d'autres villes encore voient, au même titre que les villes du Sud, leur paysage religieux bouleversé par l'arrivée du mouvement pentecôtiste. À titre d'exemple, dans notre capitale bruxelloise, des centaines de congolais se rassemblent au sein d'Eglises pentecôtistes installées stratégiquement dans le quartier Matongé, tandis qu'à Paris, ces Eglises rallient entre autres un grand nombre de latinos américains qui se retrouvent des quatre coins de la capitale pour vivre ensemble leur foi. Alors que l'adhésion à ces Eglises dans les pays du Sud s'explique en partie par l'absence d'Etat social, ainsi que par la paupérisation engendrée par des contextes de guerre ou de crise économique et politique, je me suis interrogée sur les raisons du succès réel que connaissent ces Eglises dans nos pays où l'Etat est (normalement) présent et où une multitude de systèmes d'assistance sociale et économique sont offerts aux couches sociales plus précarisées. A ce stade, je pourrais dégager un certain nombre d'ébauches d'hypothèses explicatives.

Une première hypothèse pourrait être la nécessité pour ces personnes ayant connu une rupture radicale vis-à-vis de leur pays d'origine de remplir le vide laissé par la perte de leur culture traditionnelle, des valeurs collectives, de modes d'organisation du « vivre ensemble »,… Ainsi, à l'image des pentecôtistes du Burkina-Faso décrits par P.-J. Laurent, cet entre deux « tradition/modernité » serait également difficile à gérer à distance pour les immigrés nouvellement arrivés. Ces Eglises, grâce à leur grande capacité d'intégration d'éléments des sociétés traditionnelles, apparaîtraient également ici comme un lieu où est plausible le « bricolage inédit » de ces deux modes de vie.

Une deuxième hypothèse mettrait en exergue la nécessité de l'« entre-soi »[62] ressentie par les personnes issues de pays où la vie était largement organisée autour de la communauté. Au sein de nos sociétés individualisées, ces communautés pentecôtistes peuvent être vues comme des lieux où le « vivre ensemble » est valorisé et permis. Ainsi, de par l'adhésion à un groupe social, à une Eglise, à un culte et à des symboles précis, ces Eglises pentecôtistes rempliraient la fonction de lien entre les croyants, fonction assignée par Durkheim à la religion.

Parallèlement, cette communauté de croyance et de prière permettrait la construction pour ces personnes souvent issues de l'immigration d'une « conscience collective »[63] caractérisée selon Durkheim par des croyances et sentiments communs à une même société. Ce partage des croyances tendrait à rallier les fidèles au sein d'une communauté ayant son système normatif propre, et peut-être plus adapté que celui proposé par leur pays d'« accueil ».

Une nouvelle hypothèse postulerait que le recours en masse à ces Eglises est dû au manque de système d'accueil et d'aide à l'intégration, à la difficulté d'accès à ces systèmes pour des personnes nouvellement arrivées ou encore, à la non adaptation de ces centres aux réels besoins des personnes marginalisées et déracinées.

Le succès fulgurant que connaissent ces Eglises de Réveil nous entraîne vers une dernière hypothèse[64]. Il est possible que dans les prochaines années, ces Eglises, offrant elles aussi des solutions concrètes à leur statut précaire, soient vues par les systèmes d'assistance sociale comme une réelle concurrence dans la prise en charge de ces personnes. A ce propos, un collègue anthropologue à complété cette hypothèse en appuyant le fait que, plus que présentant une menace pour les services sociaux, ces Eglises contribuent à faire le « vide » autour des familles, à les isoler, et ainsi, elles tendent (volontairement), à travers cette rupture avec le reste du monde, à devenir pour les familles précarisées le seul moyen de s'en sortir.

Ces innombrables Eglises de mouvance pentecôtiste sont les preuves qu'à travers le monde, le religieux est fortement présent et non « en voie de disparition » comme le pensent certains. Le pentecôtisme, présenté comme un mouvement religieux en pleine expansion, est en constante évolution et transformation. A l'avenir, l'expansion mondiale de ces Eglises de Réveil risque de bouleverser bien plus que le paysage religieux de nos villes. Au sein du monde religieux déjà, le succès fleurissant que connaissent ces Eglises présente un danger pour les Eglises

---

[62] SACRE Carol, « Il faut que le monde sache, nous souffrons… Mbanza Nzambi, la Cité Céleste ; centre spirituel de l'Eglise Chrétienne Universelle du Saint Esprit en RDC », Travail de fin d'études en Anthropologie, Diplôme d'Etudes Spécialisées de 3ème cycle, UCL, 2003-2004, p.12.

[63] La « conscience collective » est définie par Durkheim comme étant « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société et formant un système déterminé [de similitudes] qui a sa vie propre ».

[64] Cette hypothèse m'a été suggérée par Jacinthe Mazzochetti.

chrétiennes historiques, protestantes ou catholiques. Pour pouvoir rester « visibles », celles-ci risquent de devoir proposer également, au sein de leur « stratégie missionnaire », des « offres sur le marché de la guérison divine et du ministère de la voyance »[65].

Enfin, je voudrais souligner que ce rapide tour de la question pentecôtiste m'a ouvert les portes d'un phénomène tout à fait inconnu et passionnant, soulevant des questions essentielles pour nos sociétés[66]. L'adhésion de masse à ces Eglises à travers le monde dévoile des réalités dramatiques et inquiétantes qui poussent les populations à se rattacher aux seules possibilités qui leurs sont offertes, aussi dangereuses soient-elles. L'intérêt profond pour cette question m'entraîne plus loin que ce travail théorique. En effet, cette étude est le préambule d'une recherche de terrain prévue de janvier à juin 2008. Cette recherche qui se déroulera par immersion au sein d'un certain nombre d'Eglises pentecôtistes et néo pentecôtistes de Bruxelles, visera à réorienter les hypothèses brièvement développées ci-dessus, à les tester et à comprendre ce phénomène « de l'intérieur » et non plus « de l'extérieur ». Plus précisément, je m'intéresserai au lien entre Eglises pentecôtistes et immigration, au bouleversement identitaire qui résulte du déracinement, souvent vécu comme un déchirement, du lieu d'origine et au fait que ces populations immigrées vont trouver, à travers ces Eglises, un espace où ils vont apprendre à vivre et à accepter cette « mobilité ».

[65] LAURENT P.-J. et MARY A., « Introduction » in *Social Compass*, n° 48 (3), 2001, p.311.
[66] Des questions telles que la précarité, la religion, l'immigration, la perte de sens et de valeur, la difficulté de la rupture avec sa culture d'origine, le phénomène sous jacent de mondialisation, etc.

BIBLIOGRAPHIE

AUBREE Marion, « Un néo pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés*, vol.27, n°1, 2003, pp. 65-84.

AUBREE M., « France », in CORTEN A., DOZON J.-P., ORO ARI P. (sous la dir. de) « Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil) », Editions Karthala, Paris, 2003, pp.159-164.

CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, « Les nouveaux conquérants de la foi, l'Eglise universelle du royaume de Dieu (Brésil) », Editions Karthala, Paris, 2003, pp.294.

DEJEAN F., « L'Evangélisme et le Pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie du fait religieux, approche spatiale des religions et du fait religieux*, 17/10/07.

DELHEZ Charles et SERVAIS Olivier, « Individualisme religieux, ultra-urbanité et pluralisme… », *La revue nouvelle*, juin-juillet 2007, n°6-7, p.32-41.

DURKHEIM E., « Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912) », Paris, PUF, 1985.

FANCELLO Sandra, « Au commencement était la dissidence, Création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 2003, 122 (avril-juin), p.45-55.

FANCELLO S., « Les politiques identitaires d'une Eglise africaine transnationale, The Church of Pentecost (Ghana) », *Cahiers d'études africaines*, XLIII(4), 172, 2003, pp.857-881.

FANCELLO S., « Pouvoirs et protection des femmes dans les Eglises Pentecôtistes Africaines », *Revista de Estudos da Religiao*, n°3, 2005, p. 78-98.

FER Yannick, « Pentecôtisme et modernité urbaine : Entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain », *Social Compass*, vol. 54 (2), 2007, p.201-210.

GUILLEBAUD Jean-Claude, « La trahison des lumières, enquête sur le désarroi contemporain », Editions du Seuil, janvier 1995, pp.248.

LALLEMENT Michel, « Histoire des idées sociologiques des origines à Weber », Editions Nathan, 2003, pp.239.

LAURENT Pierre–Joseph. et FURTADO Claudio., « Rôle de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu dans l'archipel du Cap-Vert », *Archives des Sciences sociales des religions*, janvier 2008.

LAURENT P.-J, « Les pentecôtistes du Burkina Faso, Mariage, pouvoir et guérison », IRD Editions et Karthala, Paris, 2003.

LAURENT P.-J, « Conversion aux Assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina Faso : modernité et socialité », in MARY A., PIAULT M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n°1-2, 1998.

LUCA Nathalie, « Jouer au football pour fêter Dieu », *Etude mongoles et sibériennes*, n°30-31, 1999-2000.

MARSHALL R., « Power in the Name of Jesus »: Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "Revisited", TERENCE R., OLUFEMI V., (éds), Legitimacy and the State in twentieth century in Africa, Houndmill, The Macmillan Press, 1993, pp. 213-246.

MARTIN David, « Tongues of fire, the explosion of protestantism and democratisation in Latin America, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 352.

MARY André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, vol.24, n°1, 2000, p. 117-135.

MARY A., PIAULT M. H. (éds), « Parcours de conversion », *Journal des Africanistes*, tome 68, n°1-2, 1998.

MARY A., « From one syncretism to Another : Culture of Trance and Charisma of delivrance », *Social Compass*, n° 48 (3), 2001, p.315-331.

MARY A., «Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines*, 2002.

MARY A., « Le défi du syncrétisme, Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon) », Paris, EHESS, 1999, pp. 506.

MEYER Brigit, « Les Eglises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la « tradition » », *Anthropologie et Sociétés*, vol.22, n°1, 1998, p.63-84.

PEDRON-COLOMBANI Sylvie, « Le Pentecôtisme au Guatemala, Conversion et identité », Paris, CNRS Editions, 1998.

PLAIDEAU Charlotte, « Le néo pentecôtisme brésilien : sectes ou croyances à la dérive ? », *la revue nouvelle*, n°6-7, juin-juillet 2007, p.42-49.

SACRE Carol, « Il faut que le monde sache, nous souffrons… Mbanza Nzambi, la Cité Céleste ; centre spirituel de l'Eglise Chrétienne Universelle du Saint Esprit en RDC », Travail de fin d'études en Anthropologie, Diplôme d'Etudes Spécialisées de 3ème cycle, UCL, 2003-2004.

SERVAIS Olivier, « Introduction : le retour des dieux », *la revue nouvelle*, juin-juillet 2007, n°6-7, p.32-41.

WEBER M., « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1905)», Paris, Plon, 1964.

WILLAIME Jean-Paul, «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, n°105, pp. 5-28.